



Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 31 | 2013

A Retomada na Filosofia de Eric Weil

A hermenêutica de Paul Ricoeur e a *retomada* de Eric Weil

L'herméneutique de Paul Ricoeur et la reprise d'Eric Weil

Francisco Valdério



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/1872>

DOI: 10.4000/cultura.1872

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Dezembro 2013

Paginação: 227-246

ISSN: 0870-4546

Referência eletrónica

Francisco Valdério, « A hermenêutica de Paul Ricoeur e a *retomada* de Eric Weil », *Cultura* [Online], Vol. 31 | 2013, posto online no dia 12 dezembro 2014, consultado a 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1872> ; DOI : 10.4000/cultura.1872

Este documento foi criado de forma automática no dia 19 Abril 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

A hermenêutica de Paul Ricoeur e a retomada de Eric Weil

L'herméneutique de Paul Ricoeur et la reprise d'Eric Weil

Francisco Valdério

AUTHOR'S NOTE

Serão utilizadas as seguintes siglas no corpo do texto: LP – Logique de la Philosophie, PP – Philosophie Politique, PR I – Philosophie e Realité I, AEW – Actualité d'Eric Weil. Actes du colloque International, referente às obras de Eric Weil e HV – História e Verdade, CI – O Conflito das Interpretações, TA – Do texto à Acção, TN 3 – Tempo e Narrativa, tomo 3, L1 – Leituras 1, referentes às obras de Paul Ricoeur seguidos do número da página.

Introdução

- 1 Tornou-se lugar comum adotar certos cuidados ao estabelecer comparações entre filosofias, entre os quais o de nem sempre indicar as semelhanças. Ou indicando-as é preciso, logo em seguida, informar suas rupturas e diferenças. Quase como se uma investigação dessa natureza fosse desprovida de fecundidade por lançar sobre as filosofias comparadas a desconfiança de que não passariam de má tradução ou repetição de uma em relação à outra ou qualquer outra coisa do gênero. Isso para não falar de um temor ainda maior: o que acompanha toda suspeição pela continuidade como se nela se inscrevesse, necessariamente, o que se repudia sob o nome metafísica.
- 2 Lembremos a essas amplas condutas, imbuídas desse espírito persecutório e que dominam os ambientes acadêmicos, que aquilo que Aristóteles chama de *mimesis* criadora é o norte do que se tenta visualizar, seguindo preceitos de dois grandes filósofos do século XX: Eric Weil e Paul Ricoeur – eles próprios protagonistas desta investigação. Do primeiro a

assertiva segundo a qual não há filosofia original e do segundo a ideia de que o investigador da filosofia assume responsabilidade pelos problemas que suscita a partir do que já fora consolidado.

- 3 Entretanto, se esquece com frequência que o estabelecido em filosofia, as fontes que abastecem sua reflexão (sejam elas filosóficas ou não) não são pacíficas, pelo contrário, o que serve à filosofia é quase sempre o que lhe oferece resistência, o que foge à sua reflexão e se recusa à unidade. O que se trata de compreender em filosofia, diz Eric Weil:

é precisamente o que não é coerente, não é discurso unido por uma categoria, não é atitude impelida à unidade pela reflexão. Para a filosofia... a história tem seu sentido em sua coerência, mas tem seu conteúdo no incoerente, no contraditório, na violência: a retomada, para empregar um termo kantiano, é o *esquema* que torna a categoria aplicável à realidade e que permite assim realizar concretamente a unidade da filosofia e da história. (LP, 82).
- 4 Permitimo-nos visualizar um projeto da filosofia postulado, porque já iniciado e em pleno exercício. Nesse caso, tal projeto exige que se submeta toda riqueza da multiplicidade das atitudes na história à filosofia. Não se trata de qualquer continuidade que se insere subrepticiamente, muito pelo contrário, trata-se de uma posição filosófica (o que certamente é um truísmo) assumida com conhecimento de causa. Pois é sobre a problemática da multiplicidade da verdade em história, da variedade dos discursos e das interpretações, mais precisamente, sobre o conflito das interpretações que Ricoeur enseja a filosofia hermenêutica.

História e verdade em retomada

- 5 É conhecida a boa impressão que a obra de Eric Weil, muito especialmente o conceito *retomada*, causou em Paul Ricoeur.¹ Razão pela qual o hermenêuta não ignora esse conceito quando o aprecia sob uma refinada observação crítica (cf. AEW, p. 413 ss.). Não nos competirá discutir aqui a procedência e as consequências dessa crítica, mas tão somente tentar alinhar a aplicabilidade da *retomada* tal qual ela se apresenta na *Logique de la Philosophie* e seu rastro na hermenêutica de Ricoeur.
- 6 Para tanto nos valeremos inicialmente de um texto no mínimo curioso sob esse aspecto: *História e Verdade*. Surgido em 1955 em primeira edição, essa obra, por se tratar de uma coletânea de escritos dispersos ao longo dos anos 1949 a 1954 e, portanto, contemporânea à publicação da *Logique de la Philosophie* (1950), talvez nos sirva, ao receber essa unidade sistemática na forma de um livro, como pista reveladora de uma possível cumplicidade de princípio à qual aludimos acima e que, doravante, intentaremos deixar sugerida.
- 7 São muitas as vozes que se ouvem em *História e Verdade*. O seu tom é o do diálogo e sua justificativa permanentemente com as mais díspares posições históricas e filosóficas, uma característica que se estenderá por toda produção intelectual de Paul Ricoeur. Mas, apesar de (ou graças a) toda essa diversidade, obra que não abre mão do que o filósofo chama de a elucidação dos conceitos diretores, isto é, segue a investigação dos procedimentos epistemológicos rumo a uma *theoría*, mas que também é, ao mesmo tempo, o percurso da própria crise civilizatória em andamento mediante a intervenção teórica. É assim, olhando para um todo maior que o envolve, uma *theoría*, é que se sente mais *capaz* de se misturar aos acidentes históricos com todos os enigmas que neles se enredam.
- 8 Os textos reunidos nesse livro apenas mantêm certo parentesco de ritmo cuja regra de sua consonância involuntária é ainda, em parte, estranha ao autor (cf. HV, 07). Mas essa

diversidade tem uma ordem na economia da obra, como enfatizado acima, e é a ela que o autor remete, sem cessar, com o intuito peremptório da indissociabilidade entre aquilo que *orienta* e aquilo *desvia*:

a maneira filosófica de me achar presente à minha época parece-me vinculada a uma capacidade de reinterpretação das intenções remotas e dos pressupostos radicais de ordem cultural subjacentes (...) Assim a reflexão sobre o acontecimento me recambia a essa pesquisa das significações e encadeamentos nocionais. (HV, 08).

- 9 É evidente, a partir de uma fala como essa, que a organização metodológica presente nessa obra já é, ela própria, em *retomada*. Para ser mais explícito: “creio na eficácia da palavra que retoma de modo reflexivo os temas geradores de uma civilização em marcha” (HV, 09), ou ainda: “a história do historiador é obra *escrita* ou ensinada, que, como toda obra escrita e ensinada, só tem seu termo no leitor, no aluno, no público. É essa *retomada*, pelo leitor filósofo, da história tal qual é escrita pelo historiador que da origem aos problemas”. (HV, 35). O leitor filósofo é tido como aquele que se reconhece num outro e só se reconhece porque esse outro lhe faz problema.
- 10 A leitura da história aparece assim como segunda leitura, uma *re-leitura* do filósofo que, em Ricoeur, prima menos pela singularidade dos discursos filosóficos do que pelos problemas ali suscitados e que reivindica, para cada um desses problemas, o mesmo estatuto que se atribui ao movimento de conjunto da razão operante (cf. HV, 40). A tensão entre *Uno* e *Múltiplo* em Ricoeur não ocorre somente entre o pensamento que caminha rumo ao discurso absolutamente coerente como em Weil, mas se defronta, se perde, se desapossa, se desvia a cada nova encruzilhada, ou se se permitir a cada fronteira, cuja abertura e ramificações são tão dignas de incursões quanto a escolha pela compreensão global.
- 11 Dirá então que a história “é *una* pelo progresso dos instrumentos, tem muitas maneiras de ser *múltipla*; divide-se não somente em civilizações e períodos, no espaço e no tempo, ainda em correntes que desenvolvem cada qual seus próprios problemas, suas crises e suas invenções próprias” (HV, 90). O espírito dessa nova empreitada da história deverá ser receptivo, de total “disponibilidade”, de franca “submissão ao inesperado”, de aplicada “abertura a outrem” (HV, 35). Ricoeur está convencido que uma filosofia sistemática encerra a história, encerra uma história. (cf. HV, p. 78 ss.). Mas seu termo por um leitor, o filósofo, é abertura, prosseguimento.
- 12 É esse duplo movimento que chamará de *via curta* e *via longa*: o entrelaçamento no qual a subjetividade privada está envolta de imediato, mas que também participa do itinerário desenvolvido, preferencialmente, pela investigação da história da consciência. Ambas devem se corresponder para uma maior consciência de si mesmo. Passemos então a esse exercício.

A *via curta* e a *via longa* do “enxerto hermenêutico sobre a fenomenologia”

- 13 Serão também as irradiações multívocas que participam da preocupação de Ricoeur quando ele se propõe fundar, em *O conflito das interpretações*, a hermenêutica na fenomenologia ou seu célebre “enxerto hermenêutico sobre a fenomenologia” (cf. CI, 09). Sua inquietação mestra é a relação que se pode estabelecer entre a vida das múltiplas significações e seu encadeamento coerente capaz de facultar toda e qualquer

compreensão da vida (cf. CI, 09). Nesse caso, a via curta assumirá a face da ontologia da compreensão, à maneira heideggeriana, que põe o problema da compreensão ao nível da finitude do ser desvencilhando-se dos enrijecimentos metodológicos epistemológicos e assumindo a compreensão como um modo do próprio ser – o *Dasein* só existe compreendendo.

- 14 Para Ricoeur, a Analítica do *Dasein* leva ao encontro do último Husserl. Aquele que pôs o acento crítico da fenomenologia no objetivismo. Acento que, levado às suas últimas consequências, é a contestação da importação compulsória do modelo metodológico das ciências naturais pelas ciências humanas. Afasta-se, conseqüentemente, com isso também do projeto diltheyniano conduzindo essa reflexão à *Lebenswelt*, ou seja, à anterioridade da relação sujeito-objeto ditada pelo “mundo da vida” que não é outra coisa senão a plenitude das significações. O último Husserl, assim, segundo Ricoeur, subverte ao substituir uma epistemologia da interpretação por uma ontologia da compreensão (cf. CI, 10). Destarte, muito esquematicamente falando, estariam delineadas as contribuições dessa ontologia da compreensão à hermenêutica.
- 15 Entretanto, a Ricoeur, a constatação da ontologia indica tão somente uma orientação, mas não finaliza o processo. Isso porque põe em dúvida se essa ontologia direta que prescinde, logo de saída, da exigência metodológica – e do círculo da interpretação por ela próprio deduzido (cf. CI, 10, TA, 337ss.) –, é capaz de manter o horizonte problemático de partida e superar a parcialidade na qual lança toda interpretação. A Analítica do *Dasein* ignora deliberadamente tais problemas uma vez que seu desígnio não é resolvê-los, mas dissolvê-los (cf. CI, 13). Ricoeur, assim, se põe de pleno acordo com Eric Weil quanto a essa insuficiência da ontologia. Para Weil, a ontologia é incapacitada para fundar um discurso único sobre o qual todos estariam de acordo, um discurso que perpassasse todas as comunidades (cf. LP, 36) e que faça sentido para cada uma delas a despeito dos sentidos multívocos que lhes constituem. Um problema se torna evidente: a atestação da multiplicidade e a necessidade de sua superação.
- 16 Essa é a razão pela qual, nos parece, é preciso empreender a segunda marcha, a via longa que também determina o “enxerto”. Essa outra via assume, “ambiciosamente”, no dizer do hermeneuta, a tarefa de alcançar – mas ao preço de uma modificação estrutural do seu percurso – o nível da ontologia em duplo plano: semântico e reflexivo. Ricoeur parte da ideia de que se devemos buscar a compreensão como modo de ser será na linguagem mesma que se deve buscar. De tal modo que a análise da linguagem se revela necessária e com ela o contato constante com as práticas metódicas de interpretação oriundas de certas disciplinas.
- 17 Mas não se deve perder de vista que a linguagem expressa toda compreensão ôntica: o texto é, por excelência, o campo da existência polissêmica. Essa observação, longe de interditar o concurso metodológico o pressupõe. Reza aqui o motivo pelo qual se deve, nesse primeiro trecho da via longa, o plano semântico, encontrar “um eixo de referência” que sirva para o conjunto da hermenêutica (cf. CI, 14). Para Ricoeur, um caminho que vai da exegese à psicanálise, atravessado por diferentes autores, tais como Santo Agostinho, Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche e Freud, concebe que a pluralidade de sentidos presentes, seja no texto, na escrita, ou na cultura, além de se imbricarem mutuamente, expressam – a despeito (mas também por causa) da objetivação que a submete –, a própria vida. Em todos é possível verificar certo dispositivo de transferência que permite a compreensão do sentido sempre errático da vida no sentido fixado da obra acabada (e/ou reciprocamente). O “nó semântico” ou o “elemento comum” que orienta a investigação

hermenêutica aparecerá assim sob a figura do duplo ou múltiplo sentido, cuja função será, a cada momento e de modo diferente, mostrar-se ocultando-se (cf. CI, 14).

- 18 A semântica, aos olhos de Ricoeur, se torna *simbólica*, isto é, movimento na linguagem que expressa a multiplicidade de sentidos. Ora, o que essa multiplicidade comporta, em si mesma, é a tensão entre um sentido oculto e um outro sentido aparente: o *símbolo*. Este, por sua vez, é incapaz de deixar vir à tona seu aspecto oculto senão por uma decifração, que embora parcial, porque indireta, é somente captada de maneira figurada. Mas é, exatamente, nesse processo que ocorre um *estreitamento*, no qual uma pluralidade é interpretada como um duplo. Decorre, dessa duplicidade que caracteriza o símbolo, um renovado conceito de interpretação: “há interpretação onde houver sentido múltiplo; e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos torna-se manifesta” (CI,15). É o próprio campo hermenêutico que sofre *alargamento* por esta nova determinação da interpretação. O que fica claro nesse processo é que a pluralidade dos sentidos *passa* (no melhor estilo hegeliano) pela interpretação e que, por sua vez, dá-se a compreensão nesse *estreitamento* que é a apreensão do duplo oculto-aparente, no qual o segundo é desdobrado no primeiro.
- 19 A análise linguística demonstra que, ao tabular as diversas modalidades da expressão simbólica, chega-se a uma estrutura comum, mas não sem o complemento do recurso da fixação das formas aparentadas que se pode perceber no conjunto de certas disciplinas díspares, tais como a fenomenologia e a psicanálise. Concluirá nesse primeiro trecho um projeto da hermenêutica:
- Ela começa por uma investigação, em extensão, das formas simbólicas e por uma análise compreensiva das estruturas simbólicas. Prossegue por um confronto dos estilos hermenêuticos e por uma crítica dos sistemas de interpretação, referindo a diversidade dos métodos hermenêuticos à estrutura das teorias correspondentes. Prepara-se, assim, para exercer sua mais alta tarefa, que seria uma verdadeira arbitragem entre as pretensões totalitárias de cada uma das interpretações. Ao mostrar de que maneira cada método exprime a forma de uma teoria, ela justifica cada uma nos limites de sua própria circunscrição teórica. Eis a função crítica dessa hermenêutica tomada em seu nível simplesmente semântico. (CI, 16 e 17).
- 20 Projeto que clama em sua constituição, como podemos observar, pelo problema da unidade do falar humano. É praticamente impossível não sentir aqui as reverberações da *Logique de la Philosophie*, mas deixemos essas comparações para em seguida. Sigamos por ora a reflexão ricoeuriana.
- 21 Pois bem, o enfoque semântico tem duplo êxito: não rejeita, não obstante suas ressalvas, nenhuma das metodologias no campo da análise linguística, além de fundir a hermenêutica na fenomenologia, dado que certos cruzamentos no campo linguístico são inevitáveis. Mas esse percurso necessário, para Ricoeur, não é suficiente. A ele deve se acrescentar o plano reflexivo se um projeto de uma hermenêutica filosófica deve ser levado adiante.
- 22 Ao observar que a própria linguagem exige ser referida à existência, como se verificou anteriormente, conclui-se desse ponto uma espécie de caminho de volta. Ora, não se tinha antes partido da ontologia e se chegado à linguagem? Parece que agora é exatamente o contrário: um caminho de regresso que reintegra a semântica na ontologia é propiciado pela reflexão: “o elo entre a compreensão dos signos e a compreensão de si”, um *si* revelado como um existente, mas recuperado como um resultado, captado reflexivamente. Assim, diz:

Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual pertence o texto, e o próprio intérprete. Ao superar

essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que ele persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro. (CI, 18).

- 23 O *cogito* só é capaz de prosseguir informando qualquer conhecimento de si mesmo se obtiver mediações de tudo o que lhe envolve, se a ele aplica-se às objetivações nas quais a vida se reflete. É somente assim, na posse de um outro, que o *cogito* é para si mesmo.
- 24 Mas esse outro do *cogito* não é somente esta circunscrição inapelável do mundo da vida para onde é inelutavelmente tragado. Há outro *cogito* que igualmente impõe sua verdade (que no caso é não-verdade ou ainda verdade difusa): o abismo em que se esgueira, nas suas múltiplas artimanhas, a *falsa consciência*. Esse domínio secreto do e no humano no qual a todo momento podemos sempre cair – muito embora não inadvertidamente desde que os mestres da suspeita nos armaram para vigília. Para Ricoeur, essa última razão é o que qualifica uma filosofia da reflexão num registro oposto ao de uma filosofia da consciência. De maneira diferente; eis por que uma história da consciência deve abrir espaço para uma filosofia da reflexão.
- 25 A conclusão pelo paradoxo é inevitável: a compreensão se dá apenas quando consideramos as objetivações da vida que por sua vez só se oferece em interpretações precárias oriundas da falsa consciência. Pode-se assim justificar porque uma hermenêutica filosófica, aos olhos de Ricoeur, deva também ser uma hermenêutica crítica. O hermeneuta deve conduzir a má interpretação à compreensão. Sobretudo porque se no plano semântico o sentido por acréscimo tornou-se perceptível, escapa-lhe, no entanto, o sentido difuso, operado pelo ardid da falsa consciência, somente explicitado e atingido no plano reflexivo.
- 26 Com efeito, a última palavra ainda não será dada neste plano. Deduzir a existência pela reflexão sem percorrer essa etapa (existencial) é o mesmo que ter corrido em círculo sem chegar a lugar algum. A via curta, da ontologia do ser como um dado, e a via longa, do processo gradativo que alcança indiretamente o mesmo ser, devem agora se encontrar na esfera da própria existência. Se uma via informou que o ser é pressuposto, a outra só pode aceitar, após sua meditação, concebendo esse ser como ser interpretado no próprio movimento da interpretação (cf. CI, 20). Esse regresso à problemática do ser demanda, por parte da filosofia, recursos dos quais ela não dispõe de imediato e só os terá acessando outra disciplina, a psicanálise. Noutros termos, Ricoeur propõe uma leitura filosófica da psicanálise: ora, se o ser revelado é revelado na linguagem e se a consciência é incapacitada para perceber o que a aflige, então é preciso descer desse aparente chão da consciência ao movediço território do inconsciente e receber, de bom grado, as contribuições fundamentais que a psicanálise tem a oferecer à filosofia.
- 27 Para Ricoeur, é exatamente na crítica das pretensões da consciência de erigir-se como fonte e instância de sentido que a psicanálise se volta para a ontologia. Descobrir fundamentalmente que o homem se orienta em sua vida por suas pulsões, pelo seu desejo, é encontrar igualmente sua raiz existencial. O inconsciente é a zona na qual as significações fundamentais da vida se distinguem radicalmente daquilo que a consciência imediata registra. Essa hermenêutica das profundezas que é a psicanálise, para falar como Habermas, acentua a mesma questão desde sempre: a relação entre linguagem e vida, significação e desejo, sentido e energia (cf. CI, 21).

- 28 A reflexão é ultrapassada na direção da existência quando se opera a decifração do sentido posto pelo desejo, mas o acesso a esse sentido no desejo ocorre sempre como interpretação. O ser, para Ricoeur, permanece ser interpretado. Daí que muito mais importante que o deslocamento do sujeito para detrás de si mesmo é o fato do *deslocamento* ou o movimento da interpretação. A comparação com outra hermenêutica, a da *Fenomenologia do espírito*, é indicativa dessa tese: enquanto o primeiro tipo de hermenêutica opera por regressão ao arcaico em direção ao que ele chama de uma arqueologia do sujeito, esse segundo tipo procede pelo movimento do sentido em marcha, em que uma teleologia do sujeito define, na etapa seguinte, a superação de uma figura anterior por outra mais atual porque retém, *para si mesma*, todo sentido que a precedeu.
- 29 O intuito de Ricoeur é o de destacar como no próprio movimento da interpretação uma alteridade fundamental é necessária para a compreensão do sentido. Somente na dialética das figuras do oculto no aparente é que a existência se torna significativa. Uma tomada de consciência de um *si* existencial ocorre pela apropriação do que se põe fora desse si, mas que, igualmente, lhe diz respeito. Tudo o que se estabeleceu como cultura (obras, instituições, etc.) fala desse *si*. A imersão num *si* do sujeito passa pela exegese da objetivação do mundo da cultura (cf. CI, 22ss).
- 30 O mesmo se aplica ainda a uma fenomenologia da religião que dirige a compreensão não pela *arché* (psicanálise) ou pelo *télos* (*Fenomenologia do Espírito*), mas pelo *sagrado*, pois visa uma escatologia. De qualquer forma, uma vez mais, é a compreensão de si mesmo num outro que é reclamada para o horizonte ontológico. E será mais efetiva tal compreensão quanto mais radical for a despossessão de si mesmo pela leitura de um outro, como é o caso da fenomenologia da religião que, segundo Ricoeur, não se dá ao sujeito e é, até mesmo, inacessível a ele. A ontologia assim se revela inseparável do sôfrego trabalho da interpretação (cf. CI, 23). Noutros termos, não há triunfo de uma ontologia, mas antes sua mutilação em face da visada que lhe constitui o processo da interpretação.
- 31 Contudo, interpretações rivais, longe de se encerrarem em monólogos, podem ser esclarecidas quanto ao lugar existencial de onde falam e, portanto, mobilizadas para reconhecerem uma única problemática que as envolvem. A tarefa da hermenêutica então será a de mostrar a essas modalidades seu abrigo numa mesma estrutura ontológica que possibilita toda a diversidade das interpretações por intermédio da riqueza interpretativa a que se prestam determinados símbolos. Da unidade que é o símbolo se deduz a multiplicidade das interpretações.
- 32 Ao fim do percurso, Ricoeur estabelece o vínculo entre *via curta* e *via longa*. Não é possível, para ele, prescindir de uma ou outra, é necessário para reconhecer-se e compreender-se a si mesmo percorrer a diversidade das filosofias individualizadas, mas percorrê-las em seus desencontros harmônicos. É o que, percebemos, ocorrer no outro exemplo, o do debate entre Hans-George Gadamer e Jürgen Habermas ao qual, agora, submetemos nossa análise.

Uma moldura do debate Gadamer/Habermas e a “retomada” hermenêutica ricoeuriana

- 33 Não nos compete desenvolver linha a linha esse magnífico debate que entrou para os anais da história da filosofia,² os limites e propósitos desta comunicação se debruçam sobre um aspecto muito específico dele: o de demonstrar como o procedimento de

Ricoeur nesse conflito assume o mesmo movimento da *retomada* no contexto da filosofia weiliana. Não por outra razão tomaremos o curso desenvolvido desta contenda descrita e analisada pelo próprio Ricoeur.

- 34 Pois bem, uma vez mais percebemos que é no liame, no ponto axial da imposição da alternativa, no caso, entre hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias – no qual ocorre pretensão de universalidade de uma em detrimento da outra –, que a hermenêutica de Ricoeur opera. É aqui (ou assim) que se insere sua filosofia hermenêutica ao esboçar um programa de hermenêutica crítica que busca compreender a controvérsia entre Gadamer e Habermas numa tensão em complementaridade.
- 35 Muito esquematicamente falando, a raiz da crítica ou a “pedra de toque”, como diz Ricoeur, desferida por Habermas à hermenêutica gadameriana pode ser resumida na maneira como esta compreende a tradição e, conjuntamente a isso, sua reabilitação do preconceito e da autoridade. Para Gadamer os pré-conceitos não constituem um gênero indissolúvel, não há apenas pré-conceitos falsos, mas existem aqueles que informam e carregam sua legitimidade que é a legitimidade própria da tradição.
- 36 Para a hermenêutica das tradições certos acordos preexistem para o bem da própria comunidade “no sentido de reconhecer que, à margem dos fundamentos da razão, a tradição conserva algum direito e determina amplamente as nossas instituições e comportamentos”.³ Assim, a hermenêutica, voltada para a existência de acordos prévios, quer, na esteira do esquecimento do ser heideggeriano, “descobrir e tornar consciente algo que permanece encoberto e desconhecido por aquela disputa sobre métodos, algo que, antes de traçar limites e restringir a ciência moderna, precede-a e em parte torna-a possível”,⁴ como dirá o próprio Gadamer na abertura de seu magistral livro. O que se propõe, assim, deste lado do debate, segundo Ricoeur, é “o reconhecimento das condições históricas às quais toda a compreensão humana está submetida ao regime da finitude” (TA, 329).
- 37 Habermas não vê como acordos e consensos podem ser garantidos em dada comunidade, uma vez que esta é incapaz de superar o fenômeno da ideologia, tomada, por ele, como distorção sistemática da comunicação que aflige essa comunidade. Ademais, a ideologia unida a outro fenômeno do qual é tributária, o da dominação, constitui o agravante de qualquer compreensão do pertencimento como quer a hermenêutica das tradições. Tal patologia, não somente da comunicação, mas da própria linguagem, distorcida nas condições de exercício que, concretamente, vinculam-se nas relações societárias do mundo do trabalho e do poder, requer, para Habermas, que procedimentos explicativos sejam acionados, uma vez que os membros da comunidade ignoram o desvirtuamento da comunicação a serviço da dominação. O limite dessa hermenêutica, como entende Habermas, se inscreve na natureza de seu campo de mobilidade: a comunicação da linguagem ordinária. Ainda segundo Habermas, há proposições que resistem a esse domínio porque estão inseridos em sistemas linguísticos organizados monologicamente e, consequentemente, escapam da competência do hermeneuta.⁵ Essa superação, através da explicitação explicativa, somente pode ocorrer, a seus olhos, pela crítica, mais precisamente, pela crítica das ideologias.
- 38 O cerne de sua reprovação ao *status* do pertencimento hermenêutico de Gadamer é porque percebe, de imediato, a ontologização dessa hermenêutica e, consequentemente, no acordo prévio aquilo que se impõe como *constituente* de uma tradição e seus derivados (preconceito e autoridade). É a propósito dessa hipóstase que Habermas brama contra

Gadamer sua aposta do ideal de comunicação capaz de balizar os comunicadores contra todas as formas assumidas pela falsa consciência que se apresentam aos agentes e, assim, conduzi-los, pela reflexão discursiva, a um exercício permanente de recusa da autoridade pela dominação.

- 39 Essa curiosa questão de fundo sob o solo da ontologia é bastante reveladora, nela podemos verificar uma retomada da crítica de Marx dirigida a Hegel: a que reprova o atraso da dialética de Hegel em relação ao sentido encontrado dado que o olhar deste é sempre retrospectivo, enquanto Marx aponta para frente às baterias que irrompem o sentido.⁶ Weil sobre isso, parece realinhar ambas as posições quando reconhece que o discurso ontológico vê com profundidade o problema da multiplicidade dos discursos, muito embora seja incapaz de superá-los com o discurso que seja do homem no qual *todos* os homens estariam de acordo (cf. LP, 34 ss.). A investigação de Ricoeur parece querer o mesmo realinhamento, tal como a *retomada* na *Logique de la Philosophie* exige a libertação do sentido de todos os traçados definidores. Eis, portanto, por que não deve surpreender a aparição de Eric Weil, numa formulação da *retomada*, nesse debate sobre a tradição:

Ter-se-á observado, todavia, que Gadamer utiliza a palavra *Vernunft*, razão, e não *Verstand*, entendimento; é possível um diálogo, baseado nisto, com Habermas e K. O. Apel, também eles preocupados em defender um conceito de razão distinto do entendimento planificador, que vêem sujeito ao projecto puramente tecnológico. Não se exclui que a distinção, cara à escola de Francfort, entre a acção comunicativa, obra da razão, e acção instrumental, obra do entendimento tecnológico, apenas se sustenta pelo recurso à tradição – pelo menos à tradição cultural viva – por oposição à tradição politizada e institucionalizada. A distinção que, igualmente, Eric Weil entre o racional da tecnologia e o razoável (*raisonnable*) da política seria também aqui, bem colocada; também em Eric Weil, este razoável não existe sem um diálogo entre o espírito de inovação e o espírito de tradição. (TA, 341).

- 40 Ricoeur, a despeito de sua defesa da tradição contra certa pretensão da crítica das ideologias em desautorizá-la como fonte do conhecimento, não deixa de estabelecer os limites desta compreensão da tradição em Gadamer, cuja orientação ele qualifica de submissa e, nesse sentido, menos acolhedora da crítica das ideologias (cf. TA, 333). Ora, sabemos que para Eric Weil a tradição é vista de maneira *cumulativa* e *objetiva* avançando e informando aos que vivem hoje seu próprio sentido, ao contrário do que encontramos em Gadamer cujo movimento, empreendido pelo intérprete, é sempre regressivo na direção de uma zona primitiva onde se desenvolve a vida da consciência.⁷
- 41 Ricoeur parece ter em mente, quando reclama a presença de Weil nesse debate, o polifacético conflito entre justiça e eficácia como foi formulado na *Filosofia Política*, e vê, nessa dinâmica atual do conflito entre hermenêutica e crítica das ideologias uma insuficiência, não do conflito em si, mas da incapacidade das posições conflitivas verem que somente sob o efeito de uma retomada criadora das heranças culturais que aponte para um despertar sempre renovado da responsabilidade política é que poderão receber seu sentido.
- 42 Semelhante a Weil, Ricoeur mantém equidistância tanto do discurso da condenação do progresso técnico quanto daquele que recusa absolutamente toda nostalgia das comunidades tradicionais em nome da absoluta inovação. Não por acaso, o que chamará de *o paradoxo político* é o que aproximará, por vezes, da formulação weiliana da tarefa de todo Estado moderno: a conciliação entre justiça e eficácia, entre o cálculo da racionalidade moderna e o fundo histórico que informa todo sentido da vida humana.⁸

Contrário à dualidade estabelecida pela reedição do duelo entre o Romantismo e a *Aufklärung* – pois é como vê, em parte, o debate Gadamer-Habermas que gira em torno à tradição, ainda que tenha avançado em relação ao seu formato original – Ricoeur, a favor de ambos, convoca Weil.

- 43 Nada disso soa estranho quando consideramos o que diz a *Logique de la Philosophie* sobre a relação entre comunidade e linguagem. Para Weil, não existe tradução automática em discurso daquilo que é. Na verdade a linguagem, da qual o homem faz uso, é forjada nos interesses e nas convenções, criada para a satisfação das necessidades da vida comunitária e inventada, por esta, para esses fins. Essa é a razão pela qual a linguagem se revela limitada quanto à apreensão do que está no fundo das aparências. (cf. LP, 51). A linguagem, embora seja a única maneira de a comunidade falar de si mesma, é a maneira precária de enunciar a verdade. Em síntese: a verdade é sempre o que está no fundo do discurso (cf. LP, 89).
- 44 De outra maneira, as distorções da comunicação numa comunidade, longe de interditar a compreensão desta, a pressupõe uma vez que é somente por auto referência que uma tradição histórica se revela. A linguagem nasce da necessidade: essa constatação explica, ou dela se pode deduzir, toda hermenêutica ou se se quer sua necessidade. Isso porque ao não poder enunciar o que seja a verdade ou enunciar tão somente negando tudo aquilo que não é verdade, dado seu caráter prático, a linguagem se presta a todo tipo de interpretação.
- 45 É nesse passo, a nosso ver seguindo uma indicação dada por Grondin, que Ricoeur irá vincular o conflito entre a hermenêutica e crítica das ideologias a outra distinção entre dois tipos de hermenêutica: a da *confiança* e a da *suspeita*. Distinção que estabelecerá muito antes desse confronto entre Gadamer e Habermas e que talvez constitua uma das ideias mais fundamentais de toda sua hermenêutica. Para Ricoeur, é preciso tomar junto essas duas modalidades interpretativas: a confiança que se apropria do sentido tal qual ele se dá à consciência na expectativa de orientação, e a suspeita que se distancia da experiência imediata do sentido para reconduzi-la a uma economia mais secreta.⁹

Retomadas e conflito das interpretações

- 46 O que propomos agora é demonstrar como nesses dois momentos percorridos, a hermenêutica ricoeuriana assume a mesma operação lógica da retomada weiliana em relação ao conflito dos vários discursos filosóficos, como é possível verificar na *Logique de la Philosophie*. Aliás, não temos hesitado dizer que é em *retomada* o procedimento da hermenêutica de Ricoeur. O específico, no entanto, é a clivagem por onde incursiona aquilo que a *Logique de la Philosophie* indica mas não desenvolve, dado que para ela as retomadas são infinitas – pois todas as combinações são possíveis (cf. LP, 230) – e, nesse caso, não compete a essa lógica da filosofia demonstrar todas as suas possibilidades, mas tão somente a sua possibilidade.
- 47 Eric Weil define a retomada como “o conceito que permite a aplicação da lógica à realidade histórica, em outras palavras, que permite a compreensão dos discursos concretamente sustentados pelos homens do passado e do presente” (LP, 82). Ora, sabemos que aquilo com que se ocupa a *Logique de la Philosophie* é a pluralidade das formas discursivas cujas filosofias particulares constituem sua realidade: a filosofia só existe enquanto filosofias, melhor ainda, enquanto conflito das filosofias. O problema, para ser

mais enfático, consiste em tentar falar de filosofia no singular e não somente no plural, mas no singular como *uma filosofia pluralista* capaz de superar o monologismo em que se encerram as diversas filosofias ou as “sabedorias absolutas” a que Weil se refere alhures (cf. PR I, 09).

- 48 Para Weil, é a retomada que compõe em unidade essa multiplicidade das atitudes humanas que os filósofos desenvolvem em sistemas de pensamento. Contudo, não há somente linearidade na comunicação das filosofias, mas também circularidade. É circular porque nos possibilita reconhecer o passado da humanidade como nosso próprio passado, é linear pelo abandono que cada homem submete a si mesmo ao conceber suas decisões como estritamente pessoais e sem qualquer alcance universal, no interior de um mundo estável (cf. LP, 80). A vida do homem, por toda sua fecundidade irradiadora, é o que informa toda elaboração posterior: “O homem *retoma*... um discurso que, em sua ação, ele já ultrapassou...” (LP, 82). Assim, se pode compreender porque a retomada possibilita a passagem da atitude à categoria bem como toda tentativa de unidade do problema filosófico. Ricoeur elabora o mesmo problema da seguinte forma: “A história, para nós homens, é virtualmente contínua e descontínua, contínua como único sentido em marcha, descontínua como constelação de pessoas” (HV, 42).
- 49 O núcleo em torno do qual gira todo esse empreendimento é o que compreende ser, exatamente, as vicissitudes o que prende as filosofias umas às outras. Aquilo que constitui problema é a ausência de uma unidade de sentido entre os vários discursos, a despeito de todos eles reivindicarem para si mesmos sua coerência em detrimento de outros ou mesmo sem fazer apelo algum à coerência, mas não se libertando dela em absoluto dado que entraram no domínio da linguagem e são discursos.
- 50 Desde as primeiras linhas a *Logique de la Philosophie* guarda a lucidez quanto ao problema dessa precariedade do discurso: “como se orientar na vida, como tomar uma decisão diante da violência se o que o discurso diz a seu respeito não é consistente, nega a si mesmo, se aquilo que é, ora é isso, ora é aquilo?” (LP, 29). Difícil não cruzar tal questão com toda problemática perseguida por Ricoeur tanto em relação ao confronto entre hermenêutica e fenomenologia, quanto ao que concerne o problema da tradição e da crítica. Nesses momentos percebemos que o problema da ontologia é tomado com muita seriedade porque encarado como orientação, muito embora o discurso ontológico não seja, para nenhum dos dois filósofos em questão, a última palavra.
- 51 É sob o problema da multiplicidade discursiva em função da unidade temática – em que o *sentido* se circunscreve –, que a *retomada* constitui, para ambos os filósofos, a operação de segundo grau na qual a filosofia se desenvolve como interpretação e se compõe como abertura a toda alteridade. O norte de toda essa dinâmica é a busca pelo destravamento e pela captação do *sentido*. Na *Logique de la Philosophie* as categorias-atitudes somente são capazes de desenvolvimento dando ouvidos, ao máximo, às precedentes e que ao falarem de si mesmas acabam por formular o que constituirá a sucessiva. É como ouvinte, como intérprete, numa palavra, como *leitor* que uma categoria-atitude põe termo à categoria-atitude precedente. Não nos parece despropositado assentar a *refiguração* ricoeuriana sob a *retomada* weiliana dado esse papel de leitor (ou intérprete) exercido pela categoria-atitude sob uma outra categoria-atitude (ou mesmo pela categoria sob a atitude), ao mesmo tempo em que se elabora observando todas as aporias lançadas por esta e só podendo constituir-se em resposta a todas elas: “É por meio da retomada que a atitude se torna categoria” (LP, 98). Toda a *Logique de la Philosophie* pode ser lida como a

transformação de um si mesmo que *passa* por um outro como atestam os pares: filosofia-história, categoria-atitude, razão-violência, linguagemdiscurso, etc.

- 52 Eis a razão pela qual a filosofia só é compreendida em segunda leitura (ou releitura), e a história, compreendida como filosofia das atitudes humanas, sempre em *retomada*. Sendo a passagem de uma categoria-atitude à outra uma passagem não necessária, mas livre, “injustificável” portanto, deve-se então aceitar a descontinuidade da história, dar asilo a suas rupturas, sobretudo nessas junções torcidas. Será essa série de emergências descontínuas que exigirá para si mesma uma atenção sempre nova e totalmente devotada (cf. HV, 41) no que concerne ao projeto da hermenêutica ricoeuriana. Entretanto, isso não basta. Pois se, por um lado, a história é essa tensão entre o evento e advento, ela também é a irradiação de um único sentido em marcha que cruza cada particularismo das atitudes-categorias individuais, como entende a *Logique de la Philosophie*.
- 53 Seguir a pulverização, sem temor, só é possível para quem compreendeu (e também empreendeu) a *Lógica* e sabe que direção tomar, sabe que uma orientação é possível em meio à variedade dos confrontos, não só inevitáveis como necessários. Essa segunda sequência não é o empreendimento de uma segunda lógica certamente, mas dela não se pode desvencilhar, pois é o que está presente como aquilo que orienta, o que permite abrir picadas sem se perder. Ricoeur vai se embrenhando filosofias adentro, considerando autor por autor, frequentando e cruzando as áreas mais distintas do pensamento, tramando de problemas em problemas, explorando cada dobra.
- 54 Podemos dizer então o que está em jogo nessa aplicação das *retomadas* nas junções é a fusão de horizontes no qual o estranho é incorporado no que é próprio, tal como ocorre nas traduções de uma língua para outra.¹⁰ Ou como diz Ricoeur, o restabelecimento da dialética dos pontos de vista e a tensão entre o outro e o próprio leva à fusão de horizontes... (cf. TA, 343). Por isso, para Ricoeur, o debate nunca ocorre em termos de alternativa, mas de retomadas sucessivas e criadoras.
- 55 Bem ao modo da *Logique de la Philosophie*, que compreende os embates entre as filosofias como esforço (no limite da extenuação) para não ceder à dualidade, a hermenêutica de Ricoeur é também a recusa de toda redutibilidade ao dualismo. Tudo o que se impõe como alternativa em matéria de pensamento é problematizado por essa hermenêutica. É desse modo que vemos seu direcionamento quanto à imposição de uma escolha entre Analítica do *Dasein* e epistemologia da interpretação, entre psicanálise e filosofia, entre hermenêutica das tradições e crítica da ideologias, etc. Nesse último caso, adverte textualmente que não se trata de um clamor de anexação que anima o investigador, mas da natureza mesma do pensar filosófico que compreende seu resultado, apesar da garantia da irredutibilidade de posições divergentes, como sendo o lugar de uma posição que se inscreve na estrutura da outra (cf. TA, 331).
- 56 Essa advertência, que para nós ecoa muito mais como uma confissão, remete Ricoeur ao seu parentesco originário com Eric Weil. Se Ricoeur será muito mais econômico e, portanto, discreto ao falar de *retomadas* após *Historia e Verdade*, o mesmo não se poderá dizer da fórmula qualificativa que Weil se atribuía e que o hermeneuta diz preconizar: a de *kantiano pós-hegeliano* (cf. TN 3, 367). Seria desprovida de sentido essa tomada de posição numa filosofia e para um filósofo de franca opção pelo *sentido*? Não cremos.
- 57 Ora, o que Eric Weil busca realizar no plano das interpretações globais da história humana, Ricoeur submete a outro registro cuja natureza somente se distingue quanto ao plano, mas não nos parece divergir quanto ao *projeto*. Essa constatação nos autoriza

pensar a *retomada* em chave kantiana pós-hegeliana? O que faz Weil ao se apropriar do *esquema* kantiano e chamá-lo em sua *Logique de la Philosophie* de *retomada*: bem, ele o aplica sobre a multiplicidade dos discursos filosóficos e procura determiná-los no sentido de sua compreensão, isto é, ele reagrupa discursos, os tipifica – no sentido weberiano dos tipos ideais. Numa palavra: eleva uma determinação discursiva ao plano de uma compreensão universal. A *retomada* é, exatamente, a finitude da multiplicidade das atitudes humanas categorizada pelo discurso universal. Como lógica da filosofia o projeto é conclusivo, foi capaz de dizer tudo e o resto, para falar como Labarrière,¹¹ como lógica do diálogo é sistema aberto, sistema que se conclui no vazio (cf. AEW, 415) e, portanto, é preciso reabri-lo também, permanentemente, em suas junções, eixos, bifurcações e entrecruzamentos. Nesses pontos, a nosso ver, é que Ricoeur preconiza o empreendimento da *Logique de la Philosophie*.

Conclusão

- 58 Pois bem, parece-nos que é tomando por base o problema da multiplicidade, mas não se rendendo a ele, que Ricoeur se perfila no trajeto aberto pela *Logique de la Philosophie*. O que fica claro, para nós, em toda essa análise do “enxerto” é exatamente esse programa que *História e verdade* acrescenta e põe em movimento na hermenêutica.
- 59 Retornemos a esse livro e ouçamos o que nele nos fala Ricoeur: “recebo o ‘penhor da esperança’ quando percebo de maneira fugidia a consonância dos múltiplos sistemas filosóficos ainda que irreduzíveis a um único sistema coerente” (HV, 11). Essa será a tônica da conduta e do *procedimento* de Ricoeur no exame das mais diversas áreas do conhecimento humano e, ao mesmo tempo, o tom de sua crítica (se se trata realmente de uma crítica) a Eric Weil.
- 60 Não ignoramos os percalços dessa incipiente análise. A bem da verdade, nossa expectativa, no que diz respeito a essa investigação, é que tenha cumprido somente precariamente seu propósito. Especialmente, pelas razões que apontamos no início quanto à arriscada iniciativa da prova pela continuidade em filosofia. Ainda assim insistimos no sentido da *retomada* e do papel que assume na composição de certos conceitos diretores da hermenêutica de Paul Ricoeur, senão de sua própria escolha filosófica. A posição adotada em todas as discussões, notadamente nas que foram evocadas e sumariamente apresentadas nesta comunicação, corrobora com certa clareza, para nós, uma opção no arbítrio do conflito das interpretações, fulcro central de sua hermenêutica.
- 61 Mas, chamam atenção as razões que mobilizam determinados filósofos, no caso Ricoeur, a assumir decididamente outra filosofia. Particularmente, a *apropriação*, no sentido de sua hermenêutica, da *retomada* de Eric Weil. Para a total compreensão de nosso propósito resta ainda que indaguemos sobre o caráter dessa *tomada de posição*.

BIBLIOGRAPHY

- BREUVART, J. M., "Tradition, effectivité et theorie chez Eric Weil et Hans George Gadamer", in *Cahiers Eric Weil I*, Lille, PUL, 1987, pp. 143-163.
- BUEE, J.M., "La Logique de la Philosophie et l'Hermeneutique de Gadamer", in *Cahiers Eric Weil I*, Lille, PUL, 1987, pp. 165-195.
- COSTESKI, Evanildo, *Atitude, violência e estado mundial democrático: sobre a filosofia de Eric Weil*. São Leopoldo, Unisinos; Fortaleza, UFC, 2009.
- GADAMER, H. G., *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, 2.^a ed., tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Vozes, 1997.
- GRONDIN, Jean., *Hermenêutica*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.
- HABERMAS, Jürgen., "Conhecimento e interesse", in *Os Pensadores: Escola de Frankfurt*. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- PERINE, Marcelo., "Filosofia e crítica das ideologias", in *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, n.º 52, 199, pp. 113-34.
- RICOEUR, Paul., *História e verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro; São Paulo: Forense, 1968.
- , *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- , *Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés-Editora, 1989.
- , *De l'Absolu à la Sagesse par l'Action* in *Actualité d'Eric Weil. Actes du colloque International*. Chantilly, 21-22 mai 1982, éd. par le Centre Eric Weil, UER de Philosophie de Lille III, Paris: Beauchesne, 1984, pp. 407-423.
- STEIN, Ernildo, "Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre o método em filosofia", in *Síntese*, Belo Horizonte, n.º 29, 1983, pp. 21-48.
- VAZ, H. C. de Lima, *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.
- WEIL, Eric, *Logique de la Philosophie*. 2 ed. Paris: Vrin, 1996 [Ed. bras. Lógica da Filosofia. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012].
- , *Filosofia Política*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.
- , *Philosophie et Réalité I*. Paris: Beauchesne, 1982.

NOTES

1. É interessante notar como em boa parte de História e Verdade há rasgados elogios de Ricoeur à Eric Weil, em especial à sua Logique de la Philosophie.

2. Para uma caracterização mais geral desse debate remetemos às didáticas exposições de J. Grondin, *Hermenêutica*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012. pp. 81-91, E. Stein, “Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre o método em filosof a”, in *Síntese* 29, 1983, pp. 21-48 e do próprio P. Ricoeur, TA, pp. 329-371.
 3. H.-G. Gadamer, *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 2 ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer, Petrópolis, Vozes, 1997, p. 421.
 4. *Idem*, p. 15.
 5. Cf. E. Stein, *Art. cit.*, p. 38.
 6. Cf. H. C. de Lima Vaz, *Ontologia e história*. São Paulo, Loyola, 2001, p. 133 ss.
 7. Cf. J-M Breuvar, “Tradition, effectivité et theorie chez Eric Weil et Hans George Gadamer”, in *Cahiers Eric Weil I*, Lille, PUL, 1987, p. 146.
 8. Dirá Ricoeur “Eis uma citação de Eric Weil, muito próxima do que chamo de ‘paradoxo político’: ‘O problema é elevar-se à razão subsistindo, subsistir para elevar-se à razão, e este problema deve ser resolvido no plano do empírico, da violência, das paixões dos grupos e dos extratos, da competição e da luta entre os Estados, no plano também do trabalho e do poder que ele oferece, da organização e, portanto, da riqueza’ (Cf. L1, p. 50 nota e PP§ 39, e).
 9. J. Grondin, *op. cit.*, pp. 93 e 94. Essa verificação é perfeitamente tangencial com outra passagem da *Logique de la Philosophie* e que também não deverá surpreender: “No início de uma nova época – no momento em que um novo interesse, ao querer destruir um mundo envelhecido, organiza um mundo novo –, é, portanto, uma antiga categoria que apreende a nova atitude e fala da nova categoria, e ao falar a seu respeito, também a esconde e deturpa.” (LP, 82).
 10. Cf. E. Stein, *Art. cit.*, p. 35.
 11. J.-P. Labarrière *apud* E. Costeski, *Atitude, violência e estado mundial democrático: sobre a filosofia de Eric Weil*. São Leopoldo, Unisinos; Fortaleza, UFC, 2009, p. 100.
-

ABSTRACTS

Refletimos como em dois momentos – no “enxerto hermenêutico sobre a fenomenologia” e no debate da alternativa entre hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias (Gadamer/Habermas) –, Ricoeur parece acompanhar o mesmo movimento operatório da retomada: da inscrição de um discurso num outro ao mesmo tempo em que compreende toda a variedade interpretativa decorrente dessa alteridade, isto é, da articulação uno-múltiplo. A hermenêutica ricoeuriana é, assim, uma tomada de posição análoga àquela da *Logique de la Philosophie* de Eric Weil em relação ao conflito das filosofias. Porém, em Ricoeur, a retomada não é mais (predominantemente) a aplicação sobre as tipologias filosóficas ou dedução coerente através de uma lógica global, mas diálogo singular com os problemas suscitados pelos discursos dos filósofos em sua pretensão de universalidade e de sentido.

On réfléchit comment en deux moments – dans «la greffe herméneutique sur la phénoménologie» et dans le débat de l’alternative entre l’herméneutique des traditions et la critique des idéologies (Gadamer/Habermas) –, Ricoeur semble suivre la même procédure de la reprise: de l’inscription d’un discours dans un autre qui comprend en même temps toute la gamme d’interprétations qui advient de cette altérité, c’est-à-dire, de l’articulation un-multiple. L’herméneutique ricoeurienne est, donc, une prise de position analogue à celle de la *Logique de la philosophie* d’Eric Weil en ce qui concerne le conflit des philosophies. Toutefois, chez Ricoeur,

la reprise n'est plus (principalement) une application à des typologies philosophiques ou une déduction cohérente par le moyen d'une logique globale, mais un dialogue singulier avec les problèmes soulevés par les discours des philosophes dans leur aspiration à l'universalité et au sens.

INDEX

Mots-clés: reprise, multiplicité, unité, Logique de la Philosophie, herméneutique

Palavras-chave: retomada, multiplicidade, unidade, hermenêutica

AUTHOR

FRANCISCO VALDÉRIO

Universidade Estadual do Maranhão – UEMA

Nasceu na cidade de São Luís estado do Maranhão, Brasil (1972), atua no magistério desde o término da graduação em filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (1996), ministrou aulas de filosofia por mais de dez anos para o ensino médio, destaque para o Centro Integrado Rio Anil e Liceu Maranhense – nesse último também desempenhou a função de Diretor Adjunto. Nesse período ainda colaborou com o ensino superior trabalhando na Universidade Federal do Maranhão e no Centro Federal de Educação Tecnológica. Em 2008 iniciou estudos de mestrado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, após defender dissertação “Dialética do Estado: ação política na filosofia de Éric Weil” (2010) prossegue estudos weilianos no doutorado pela mesma instituição. Atualmente é professor de filosofia na Universidade Estadual do Maranhão.

Originaire de la ville de São Luís do Maranhão, Brésil, Francisco Valdério s'est dédié à l'enseignement depuis la conclusion de sa licence en philosophie de l'Université fédérale du Maranhão en 1996, notamment au Lycée Maranhense où fut aussi directeur-adjoint, et, en tant que collaborateur, à l'Université fédérale du Maranhão et au Centre fédéral de l'éducation technologique. En 2010, il termine avec succès son Master à l'Université pontificale catholique de São Paulo, en soutenant une dissertation sur «Dialectique de l'Etat: action politique dans la philosophie d'Eric Weil », et devient doctorant de la même institution. Il est actuellement professeur de l'Université de l'Etat du Maranhão.